



LE CONTE 425B: RITES DE MARIAGE ET PARCOURS MAGIQUE

Author(s): Francesca Sautman

Source: *Merveilles & contes*, Vol. 3, No. 1, Special Issue on "Beauty and the Beast" (May 1989), pp. 28-44

Published by: Wayne State University Press

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41389989>

Accessed: 17-06-2016 01:31 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at
<http://about.jstor.org/terms>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Wayne State University Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Merveilles & contes*

LE CONTE 425B: RITES DE MARIAGE ET PARCOURS MAGIQUE*

Francesca Sautman

Le conte 425B, «la femme à la recherche de son mari», fait partie du type plus général de *La Belle et la Bête*, également appelé *Amour et Psyché*. C'est bien moins à ce conte classique qu'à *L'Oiseau Bleu* de Madame d'Aulnoy que notre conte ressemble, comme l'avait déjà signalé *Le Conte Populaire Français*.¹

L'origine et le mode de transmission d'*Amour et Psyché* ont suscité d'interminables disputes que nous ne reprendrons pas ici.² Nous nous intéresserons plutôt à l'organisation symbolique du conte populaire, en particulier à travers l'agencement de ses motifs, qui lui donnent une forme très reconnaissable et d'une grande richesse de détails.

Nous nous basons sur quarante-neuf versions du T425B, dont quarante-deux figurent dans le catalogue du *Conte Populaire Français*. Dans toutes ces versions, deux grandes zones de concentration se dégagent: le Nivernais avec quatorze versions et la Bretagne avec onze versions. Nous identifierons chaque conte par un numéro qui renvoie à la référence complète de l'appendice.

Nature de l'enchantement

Les formes empruntées par l'époux enchanté varient, le plus souvent monstre indéterminé, ou crapaud, loup, chien, serpent et bien d'autres. Nous ne pouvons donc identifier l'époux par sa métamorphose. Cependant, l'un des motifs les plus fréquents, facteur essentiel dans la disparition du mari, est la peau détruite par l'eau ou brûlée par une parente malveillante ou irréfléchie, soeurs ou belle-mère de l'épouse (dix-sept versions), parfois par l'épouse elle-même.

Il y a un risque à ne souligner dans cet acte que le malheur apporté par la transgression et le modèle, trop évident sans doute, de Psyché. Superficiellement, on pourrait lire ce conte comme une sorte d'*exemplum* moral: l'épouse subit tous ses déboires parce que, cédant aux si proverbiales curiosité et étourderie des femmes, elle a transgressé l'ordre exprès de son mari, et doit donc le reconquérir. Cependant, toutes les formes de la transgression, le secret révélé, le retard, la chambre ou la

*This text is a revised and updated version of the paper published in the *Bulletin du Cermeil*, no. 5-6. 1985, *Actes du IIe Colloque International sur le Merveilleux*.

clé interdites, et enfin la peau détruite, sont absolument nécessaires à l'annulation de l'enchantement.

Le fait que l'époux conserve précieusement sa peau, ou qu'il place certaines restrictions sur les secrets de sa vie, montre bien que l'enchantement ne prend pas simplement fin avec la promesse de mariage. Dans neuf contes, surtout nivernais et bretons, avec un exemple wallon, le charme ne sera rompu que lorsque la femme aura mis un ou plusieurs enfants au monde.³ Dans *L'Homme-poulain*, conte bas-breton (#18), un enfant naît, mais elle doit se taire jusqu'à ce que les cloches du baptême aient fini de sonner.

D'autre part, si la désobéissance de la femme s'avèrera fondamentale pour la levée du charme, l'époux présente des caractéristiques, pour dire le moins, ambiguës, qui nous obligent à nous poser certaines questions au sujet de la peau brûlée.

Dans quatre versions l'époux animal est marié deux fois d'abord, aux soeurs de la bonne épouse ou à des voisines (#s 18, 48, 36, 23). Chaque fois, les épouses commettent une faute qui cause leur meurtre: manque de courtoisie envers la bête, refus de l'acte sexuel, menaces de tuer le mari animal, ou simplement reprise de la promesse donnée. Une version bas-bretonne est particulièrement révélatrice (#23). L'épouse proposée est envoyée laver du linge au bord d'un étang; elle y rencontre un jeune seigneur inconnu qui lui demande si elle veut se marier avec l'homme-cheval. Elle répond qu'elle préfère mourir; alors, «il poussa un cri sauvage, et redevenant cheval, se rua sur la jeune femme et la tua».⁴ Dans un autre conte breton (#44), le loup-lévrier semait la terreur sur les terres parentales. Dans toutes ces versions, la bête est le produit d'un souhait malencontreux de parents stériles, et on reconnaît en elle un analogue du *Küng Lindlorm* scandinave. Dans presque toutes les versions bretonnes discutées ici, on trouve le motif de la chemise tachée de sang, résultant généralement d'un magistral coup de poing décerné par l'époux en fuite à sa femme.

Dans une des versions nivernaises (#5), les soeurs débauchent l'épouse pour la faire entrer dans la chambre interdite: des qu'elle ouvre la porte, elle tombe dans une mare de sang, «car c'était la chambre des crimes expiés par son mari et pour lesquels il avait été sept ans tourné en bête».⁵ Comme dans *Barbe Bleue*, la clé tombe dans le sang et ne peut être nettoyée. Dans une autre version nivernaise (#12), la bête est un chien, «lequel était un roi puni». Et dans un conte de l'Aubrac (#30), c'est le «prince pénitent», «le Vert». Il y aussi cette extraordinaire version de Guyenne (#31), où la bête n'est autre que le diable lui-même, qui veut d'abord emporter la fille pour la manger, puis se ravise parce qu'elle est trop jolie. S'étant fait brûler sa peau de hérisson, il cherche à se venger et enfin, veut

pendre sa propre femme. Cet époux-diable incarné peut être le côté maléfique de tous les époux enchantés.

Récapitulons: dans le conte populaire, très loin en cela du sous-type A, il y a une très forte suggestion d'un époux qui est loin d'être une victime bénigne. Ajoutons le motif si fréquent de la peau volée et brûlée, et le fait que la transformation anthropomorphique n'est absolument pas systématique dès la promesse de mariage, car elle a lieu à des moments très différents et peut même s'effectuer à la volonté de la bête.

Nous pouvons reconnaître dans l'époux un possédé, voire une forme du varou. Qu'il adopte beaucoup de formes⁶ et pas seulement celle du loup, ne doit pas nous gêner, car les varous peuvent se changer en loup, en chèvre, en mouton, en chien, en chat ou en cheval et peut être alors «voir-loup», créature intermédiaire qui se change à volonté.⁷ Dans un exemple normand, censé avoir eu lieu à la fin du XIXe siècle, le varou s'était fait cochon. Un paysan d'Ille-et-Vilaine conte une histoire de peur où «le garou» est sa propre femme, qui se transforme la nuit en grosse chatte blanche.⁸ On dit aussi que si on le rencontre et qu'on le nomme par son nom d'homme, il devra recommencer sa pénitence sept ans,⁹ violation d'un secret par la parole, qu'on retrouve dans notre 425B, de même que l'anneau magique mis au cou du loup, «warox», par une reine compatissante dans le roman médiéval de Guillaume de Palerme,¹⁰ restaurant le varou à sa forme première, n'est pas sans rappeler le motif de l'anneau dans certaines versions du 425B, et généralement, le rôle du lien nuptial dans l'enclenchement du contre-charme.

Le plus troublant reste le traitement de la peau, si jalousement conservée par l'époux du 425B. Sa destruction par le feu ne lui reste jamais inconnue, même s'il se trouve au loin. Ainsi, en Basse-Bretagne—qui est un des lieux de concentration de notre conte—les loups-garoux cachaient soigneusement leur peau après l'avoir ôtée et ressentaient physiquement, d'une manière très vive, le froid ou la chaleur excessive qui pouvaient y être appliqués. Une fermière ayant allumé du feu dans un four où un varou avait caché sa peau, il se mit à crier qu'il brûlait et à se démenier comme s'il était dans une fournaise.¹¹ Enfin, ajoutons que la malédiction du varou peut être la punition d'un crime, comme dans le cas des redoutables quérimonies, ou résulter d'un pacte avec le diable, et que l'innocence de l'époux animal est donc loin d'être toujours claire. L'amalgame entre sortilège du conte et tradition du loup-garou ressort nettement d'une version wallonne, où les soeurs emmènent la femme dans une pièce pleine de poignards et de revolvers, menacent de la tuer et l'accusent «qu'elle était avec un loup qui était condamné pour sept ans, *anmarfasé* par une vieille fée» (#45).

On sait que le varou cachait sa peau et la reprenait pour se livrer à ses courses de sang et de terreur, ceci surtout la nuit. Pourtant, l'usage de graisse et d'onguents pour se transformer lui donnaient un certain contrôle sur ces opérations. Le problème pour notre conte semble évidemment le fait que l'époux est bête le jour et homme la nuit. Comment, la bête arrive-t-elle à ce compromis? C'est par la décision de la femme, qui tout compte fait, la voit peu le jour et préfère un compagnon plus humain dans le lit conjugal.

Mais ceci a un sens très particulier: car, c'est là le point fondamental, elle *inverse* ainsi le rapport normal des formes de l'homme maléficié. L'inversion est un aspect fondamental des légendes de loups-garous. Le garou, en effet, ne se contente pas toujours d'endosser une peau de loup. On dit souvent qu'il se «tourne en loup». Le procès des loups-garous Pierre Burgot et Michel Verdung, instruit par Bodin en 1521, note: «S'étant oints furent *retournés* [souligne par nous] en loups courant d'une légèreté incroyable...». Le nom latin du loup-garou, le *versipelles* indique déjà ce retournement qui s'est maintenu dans le folklore moderne du garou et de la *birette*, qui se vire, ou *bire*, selon Claude Gaignebet, suivant un rythme alternant. La birette, en Touraine, est une femme-loup, et «courir birette» signifie courir le premier de l'an vêtu d'une peau de bête.¹²

Tous les actes de l'épouse remplissent une nécessité absolue dans le rappel de la bête à l'état humain, rappel qui ne se fait pas de façon uniforme dans le 425B, et qui consiste en un très long processus régressif, où la victime ne récupère d'abord que son seul corps, mais est encore privée de son entité spirituelle, du souffle qui permet le raccord des parties disloquées de son être, bref, de sa psyché.

Or la psyché est aussi une grande glace mobile qui permet de se voir des pieds à la tête. Tout être qui se regarde dans un miroir voit sa gauche et sa droite inversées, et de plus, ce qui se trouve derrière lui, ce qu'il ne doit pas voir. Eventuellement il voit la mort, thème si connu de l'iconographie médiévale, avec le squelette reflété dans le miroir tenu par un être bien vivant, et des *exempla*, où le miroir égale la mort: la servante envoyée en acheter un rapporte un crâne.¹³ Descendant aux Enfers pour en ramener Eurydice, Orphée commet la faute de regarder derrière lui trop tôt, la perdant ainsi pour toujours. Il s'était laissé tromper par les rayons naissants du soleil, anticipant de quelques secondes sur le temps à laisser passer.¹⁴ En fait, on peut dire qu'Orphée a regardé dans la glace et vu l'interdit derrière lui trop tôt, ne trouvant plus que la mort.

Inversion, temps à maîtriser, miroirs qui disent des secrets, tels sont les facteurs qu'il faut envisager dans la résolution de l'enchantement. Il y a effectivement une version du 425B où le mari animal voit le mariage imminent des soeurs en regardant

dans un miroir (#17). La visite de l'épouse chez ses soeurs entraîne typiquement un retard, malgré l'interdit posé par la bête. Ici le retard est spécial: il lui interdit de se laisser embrasser par quiconque, et à chaque tentative de petits malins que la bête punit de mort, la jeune femme est laissée toute seule pendant une période de temps qui va croissant. Ainsi, le moment du mariage libérateur est sans cesse retardé.

D'autre part, en lui montrant le miroir, la jeune fille lui a fait voir en arrière, car s'y profile tout son passé lorsqu'elle était chez son père. Les soeurs envieuses viennent espionner sa nuit de noces par un trou dans le mur: elles ont ainsi retourné le miroir, regardant vers l'intérieur, et causé le nouveau contre-temps, le départ du mari. Or, ce mari monstrueux était le gardien d'un laurier qui chante, dont le père de la jeune fille voulait cueillir une feuille, et se fit prendre parce qu'il ne s'était pas bouché les oreilles, succombant au charme immobilisant de la musique et au pouvoir de la bête.

Un conte wallon (#49) s'appelle justement *Le Beau Laurier Chantant*; la plante est gardée par un lion qui fera voir le monde «en arrière» ou à l'envers, à la jeune femme. «Mets ta tête, lui dit-il, dans mes deux jambes: prends mes oreilles à tes mains. Qu'entends-tu ma jeune princesse?» Si ces coquilles aurales lui permettent d'entendre au loin, ce qu'elle voit, ce doit être le derrière du lion, miroir d'un nouveau genre, «lune» de cet animal solaire.

Miroir à rebours encore que cette épée nue entre l'époux-corbeau et la trop jeune femme, car il l'empêche de voir ce qui est interdit: un corps bien humain la nuit (#32). Dans ce conte gascon, il y a aussi une herbe bleue comme le lin, qui chante nuit et jour et qui brise le fer. L'épouse devra se la procurer pour charmer par la musique les loups gardiens de son mari et briser les chaînes qui le rivent à une île déserte.

Ainsi le mariage n'a pas hâté la délivrance de l'époux: le temps s'est au contraire allongé vers le point de rupture final que l'épouse devra contourner. L'époux disparaît dans un pays lointain qui est parfois situé explicitement au nord (#s 17 et 32). Il est à de longues années de marche, temps mesuré en chaussures de fer et en bidons de larmes, mais qui correspond à la pénitence. C'est ainsi que la jeune femme accomplira à l'inverse le trajet d'Orphée, ramenant cet époux perdu d'un royaume qu'il connaît souvent trop bien, puisqu'il n'est pas rare que l'auteur du sort soit la mère ou un autre parent, ou une amante délaissée, ou que le retard supplémentaire, le deuxième mariage, se fasse à l'instigation de ses parents dont il était parti chercher la bénédiction. Dans ce royaume, tout semble normal, sauf que les époux passifs et privés de volonté se font servir à leur insu des tisanes corsées «d'eau d'endormi», d'opium, ou de «plomb» (#26), causant un sommeil impénétrable.

Le breuvage qu'on lui sert est l'équivalent des eaux du Léthé. Une fois qu'on y a goûté, le passé n'existe plus, la surface du miroir s'est ternie, ne livrant plus son secret, à moins que la jeune femme n'accomplisse avec exactitude les rites qui lui sont dévolus pour remettre à l'endroit la psyché endormie du prisonnier. A moins qu'elle n'apprenne à maîtriser le temps, dont les émissaires, vent, soleil, lune, oiseaux psychopompes sont les seuls à parvenir dans ce pays de sommeil maléfique.¹⁴ Une version de l'Armagnac (#34) précise le sens de ce pays: «Dans ces châteaux du fond du monde, il y a des fées qui boivent le sang des pauvres hommes».

Pour accomplir sa tâche, l'épouse devra manier jusqu'au bout les pouvoirs de l'inversion, ramenant au présent le passé révolu, supplantée par la deuxième femme, la fauteuse de bigamie, cette dernière qui a fait oublier la première. Certaines versions ajoutent des détails qui renforcent ce sens: par exemple ouvrir les boîtes laissées par le mari à rebours, la troisième d'abord (#11), ou le retard irréparable pris par la deuxième mariée lorsqu'elle vend son droit à la nuit de noces. Dans le conte agenais (#33), le mari lui demande, après avoir retrouvé la première, «Aimerais-tu mieux être la première femme d'un homme ou la seconde?»; «la première», dit-elle. Il répond: «Tu t'es condamnée toi-même, par ce que tu as fait et par ce que tu as dit». Enfin, et surtout, il faudra que l'épouse passe de l'autre côté du miroir pour mener à bien sa quête orphique: ce miroir, c'est l'obstacle abrupt entre elle et l'autre monde, la montagne de verre, connue dans des versions du Nivernais, de l'Ecosse et de la Bretagne (#s 20, 12), ou c'est l'abîme, le pont d'ivoire blanc comme le miroir lunaire d'un conte wallon (#46), si glissant qu'il faut lui ferrer les pieds. Passée de l'autre côté, il ne lui restera plus qu'à se faire physicienne; mimant aux yeux de l'oubliés les rites du mariage, et lui répétant son ancienne histoire, le tirant des eaux du Léthé, et des vestiges de son enveloppe diabolique, elle lui fera remonter le fil du temps.

La Maîtresse du Temps

Dans ce conte si riche, on trouve des groupes de motifs complets d'autres contes, ceux de *Peau d'Ane* surtout, dont il arbore parfois le titre (#33). Le motif des robes impossibles à obtenir, sollicitées pour retarder les projets d'un père incestueux, signifie, bien sûr, gagner du temps. Ce temps gagné est vivement symbolisé par des tissus aux couleurs de ces horloges que sont les astres, la lune, véritable régulatrice du calendrier populaire, le soleil, le ciel chargé d'étoiles, le temps lui-même, et les vents qui sont les messagers des saisons, et donc des mesures de temps.

Nos versions du 425B comprennent huit exemples de ces robes temporelles, ainsi que le curieux motif des «boutiques» d'or et d'argent, avec cette boutique nivernaise «que la lune et le soleil est dessus» (#6), boutiques où se vendent justement les tissus et les robes, et des parures qui brillent. En demandant à l'époux indésirable de trouver ces robes, Peau d'Ane lui prescrit la tâche impossible de fixer le temps sur le tissu (#s 26, 33). Le tissu et le temps ne sont pas d'ailleurs sans rapports, puisque celui-là ne se fait pas sans celui-ci—si l'on n'est pas pressé, comme le souligne le dicton breton, «petit à petit, fuseau fait fil»¹⁶—et n'est-ce pas le Temps qui défait le fil de la vie humaine? L'époux recherché, ainsi que les vents et les astres sont le plus souvent les donateurs de ces robes irréalisables (#s 6, 7, 13, 25, 29, 30, 44). Dans une version bourbonnaise (#29), c'est le plus cruel des vents, la Bise, qui fait le don final, une robe tissée entièrement avec les fils d'un écheveau d'or. Ces dons ne seront pas seulement des moyens de marchander avec la deuxième femme, mais les objets magiques qui permettent d'atteindre le pays de l'au-delà où règne le temps du sommeil et de la mort, car, passant du soleil à la lune et aux étoiles de la nuit, ils accomplissent de véritables révolutions calendaires et sont en quelque sorte des avaleurs de temps.

Les journées, les mois et les années passés à la recherche de l'époux se comptent aussi en termes de l'usure du fer, vêtement, bâton ou surtout souliers de fer, que la femme devra user. Dans trois versions, elle se les procurera elle-même pour pouvoir gravir des obstacles glissants (#s 8, 32, 46). Dans les autres versions, c'est le mari qui la menace de cette épreuve. Est-ce alors une simple mesure de temps ou une nécessité pratique pour «passer de l'autre côté»? Dans un conte, la reconnaissance ne peut avoir lieu que lorsque la dernière paire de chaussures de fer tombe d'elle-même de ses pieds (#32), ce qui suggère un rituel de parcours. Dans deux contes nivernais (#s 14 et 15), les pieds de l'épouse subissent une autre épreuve: ils ne sont pas protégés par des souliers de fer, mais déchirés sur des objets coupants. Dans le premier, la fille rejoint son mari-corbeau en passant par le chemin des épines, et, lorsqu'elle entre dans la chambre interdite, elle s'empêtre et s'égare dans les épines qui la remplissent, et tous deux y passeront sept ans. Dans le deuxième, elle doit marcher sur des pointes de verre ou de fer, sur des bestioles, disant «Petit morceau de viande fraîche, si je te prends je t'avale». On sait le rôle symbolique des épines par rapport aux épingles et des épingles dans la maturation sexuelle de la jeune fille étudié dans les travaux d'Yvonne Verdier sur les couturières.¹⁷ Il semble tout à fait possible que ce motif soit à relier à des menstruations continues et à une maternité qui se fait trop attendre (d'où l'équivoque sur le morceau de viande). On serait alors contraint

de se demander si les autres épisodes des souliers ne correspondent pas en fait à des meurtrissures symboliques, dont la cessation amènera l'enfantement à terme.

Le rôle du pied dans la symbolique sexuelle, y compris populaire, renforce cette lecture. Martine Segalen donne plusieurs exemples de rituels de mariage où la chaussure symbolise une prise de possession.¹⁸ En Nivernais, la chaussure de mariage semblait porter bonheur: le lendemain des noces, le bachelier-maréchal «ferre» le pied à chaque invité et déjà au XVIe, Bonaventure des Périers fait dire à Eutrapel que «garde bon ménage de garder les souliers en quoi on a épousé».¹⁹ Les équivoques verbales sur le soulier et le pied sont nombreux en français; nous citerons ici un exemple tiré d'un Chansonnier parisien de 1812: «Colin élargit la pantoufle de son amie, qui lui serrait trop le pied».²⁰

Le motif du sang des contes bretons

Ce pied saignant évoque un autre motif du 425B qui est d'autant plus curieux qu'il n'existe sous sa forme complète que dans les contes bretons. Neuf des onze versions étudiées ici contiennent le motif du mouchoir ou de la chemise tachés de sang au moment de la fuite du mari. La jeune femme accomplira alors un premier rite dans la reconnaissance lorsqu'elle parviendra à la nouvelle demeure de son époux disparu, rencontrera des lavandières qui s'escriment à faire partir la tache sans y arriver, et lavera le linge plus blanc que jamais en quelques instants.

Quoique ce motif n'existe nulle part ailleurs, les lavandières réapparaissent dans des versions du Nivernais, de l'Agenais, de la Gascogne et du Pays Basque. Dans les versions nivernaises (#s 4 et 13), les lavandières lui font des dons ou la renseignent. Dans le conte agenais (#33), pour les remercier, elle se met à laver avec elles et rend un torchon noir comme la suie tout blanc. Dans la version gasconne, c'est le même linge qui est sans cesse lavé par une vieille lavandière misérable, rencontrée au sommet de la montagne gravie après sept heures de marche (#32). La lavandière chante; «Hado, hado/ Ta bugado/ Es pas encoèro acabado/ La mainado/ Maridado/ Es pas encoèro arribado»²¹, chanson qu'elle reprend en la modifiant comme il convient lorsque la «vierge mariée» blanchit son torchon. C'est dans ce conte que figure le motif de la fille trop jeune que son époux ne touchera pas avant sept ans révolus. Cependant, ce n'est pas la virginité qui explique le motif général, car la femme du conte breton est, dans plusieurs versions, enceinte ou déjà mère. Enfin, dans le conte basque (#40), la rencontre des lavandières prélude à celle de la bête.

Dans un conte norvégien, l'épouse de l'ours blanc laisse couler de la cire brûlante sur lui; à la troisième nuit des retrouvailles, le prince demande à la nouvelle mariée de laver la cire, mais c'est une Troll, et seule la femme chrétienne peut le faire. Dans un conte écossais, l'épouse gravit une montagne de verre et trouve une lavandière qui n'arrive pas à laver une chemise sanglante, que l'étrangère lave facilement.²²

Le motif du conte breton est bien particulier. La présence des lavandières, déjà indiquée au début du conte dans deux versions où la bête tue les mauvaises femmes, souligne que les lavandières font partie du côté «diabolique» de l'époux, et en sont inséparables. En Bretagne en effet, les lavandières de nuit sont des apparitions fort connues, forcées à laver sans répit en punition d'une faute passée, comme la lavandière des Noes Gourdais, près de Dinan et les fées de Haute-Bretagne qui faisaient la nuit le travail des lavandières au doué où elles avaient laissé leur linge.²³ C'est aussi d'une tâche interminable que l'épouse les libère, étant la seule à pouvoir effacer ce sang qui est le sien.

La femme du conte breton, au moment de la tâche, est mariée. Ce n'est donc pas le sang de la jeune fille vierge qu'elle lave, mais il est certainement féminin, sang des menstrues ou sang de l'accouchement, marquant un tabou lors de la séparation, ne disparaissant que lorsque la réunion des époux est proche.

Notons, plutôt comme élément symbolique qu'en tant que pratique bien établie, un usage relevé au début du siècle. Dans «certaines régions» de Bretagne, la fille qui venait de se marier se faisait une incision sous le sein gauche dès la fin de la cérémonie: le marié y portait ses lèvres et en suçait une goutte. En Irlande du Sud, on disait à un petit garçon qui blessait une petite fille en jouant, et la faisait saigner, qu'il serait obligé de l'épouser.²⁴

D'autre part, l'usage en Bretagne était que les femmes qui venaient d'accoucher faisaient leurs relevailles au bout de trois jours au lieu du terme biblique de quarante.²⁵ Le sang du conte peut donc être encore une allusion à ce sang mal étanché. Dans tous les cas, c'est le sang indélébile de l'épouse qui sert de chaîne magique, liant son mari à elle jusque dans le royaume fée.

La Couture

Nous avons déjà évoqué la fonction calendaire et de gagne-temps des robes. Une robe se coud, avec du fil, des aiguilles et des épingles, toutes choses qui ont un sens précis dans les rites de mariage traditionnels. Le rôle de la couturière est de «faire la mariée», de l'ajuster, de la barder de ces épin-

gles à double sens.²⁶ En Normandie, la couturière présidait à l'arrangement esthétique du char où trônait l'armoire; elle faisait «l'essai du lit» avec le menuisier, qui la prenait dans ses bras, la bousculait et la roulait dans les couvertures.²⁷ C'était elle aussi qui exhibait le trousseau dans l'armoire de la mariée, et qui pouvait disposer la chambre nuptiale et accompagner la mariée à l'église pour la bancale, ou remise de la quenouillée des mains du curé.²⁸

En Bretagne, celui qui taillait les habits était sujet à toutes sortes de soupçons que renforçait son physique de borgne, boiteux ou rouquin.²⁹ Mais c'était lui qui se chargeait des demandes en mariage; on l'appelait le *bazlavan*, ou bâton de genêt.³⁰ Une très belle version du 425B, contée par les tailleurs de lin du Trégor (#24), commence justement avec le travail de l'arrachage des genêts, auquel les jeunes gens viennent aider parce que le paysan a trois filles; après l'arrachage, une fête de la jeunesse doit avoir lieu, interrompue par le trouble-fête crapaud.

Coudre et la couture ont donné lieu à de nombreuses équivoques verbales qui s'accordent assez bien au rôle d'entremetteurs qu'on fait jouer aux représentants de ces métiers. Dans la chanson bretonne de «La Fille bien gardée», Pierre «re-coud le pucelage» de son amie, mais se fatigue et dit qu'il n'a plus de fil; elle rétorque qu'il lui en reste «deux gros pelotons».³¹ Dans un chansonnier du XVIIe, il est question d'un «gentil couturier/ Qui me taille des chausses»,³² et d'un autre qui se vante «Je pris mon fil et mon aiguille/ et je luy racontray son bas».³³ Dans une chanson populaire du Poitou, un amoureux vient d'offrir une robe et demande; «A tous les points d'aiguille, Nanette, embrasse-moi»; elle répond: «C'est pas l'ouvrage des filles/ D'embrasser les garçons».³⁴ La chanson d'accompagnement pour le lit de la mariée en Armagnac dit: «Le lit de la Nobi bien cousu/ Le fil et la soie ne lui ont pas manqué».³⁵

Des distributions d'épingles aux invités de la noce et aux notables,³⁶ des rites de propitiation du mariage par épingles piquées dans des statues ou dans la soutane du curé,³⁷ aux porte-bonheurs soutirés à la mariée,³⁸ à la robe qu'elles servent à assembler, et au fil qui donne à l'ensemble le temps, c'est-à-dire ici, la durée, le motif couture est chargé de symbolisme. Les couturiers sont parfois présents dans le 425B. Dans un conte nivernais (#12), ce sont eux qui conseillent «l'eau d'endormi» à la deuxième femme. Dans un conte poitevin (#26), la jeune femme ouvrant les portes avec la clé interdite trouve des ouvriers qui font de la toile, des couturières qui font des robes, des demoiselles qui font de la dentelle, tout ceci pour elle.

Ces robes magiques font donc partie d'une trame où des rites et des usages familiers viennent se greffer sur la mise en

échec d'un sortilège et une quête ou il s'agit de recoudre l'âme au corps du maléficié.

Le Fil et la quenouille

Au moins quatorze de nos versions incluent le motif des dons de fils, rouets, quenouilles et autres attributs de la fileuse, échangés avec la mariée usurpatrice pour les trois nuits. Ces objets usuels et caractéristiquement féminins prennent des formes magiques (filant ou dévidant tout seuls) ou précieuses (en or, en diamants), mais on y retrouve le même symbolisme que dans les robes: les raccourcis du temps et les substances astrales, de même avec la poule en argent et le coq en or (#s 8 et 9), également signes d'abondance. Si la deuxième femme insiste pour avoir ces objets ce n'est sans doute pas seulement pour leur beauté. Elle doit bien savoir qu'ils sont chargés de signification dans les rites de mariage.

Dans de nombreuses régions, la quenouillee, enrubannée, parfois décorée de branches de myrte ou de laurier, trône dans le cortège de noces;³⁹ fréquente aussi, la présentation de la quenouille à la jeune mariée se fait le dimanche suivant les noces.⁴⁰

En Bas-Poitou, si la cadette se mariait avant son aînée, on lui apportait au dessert une quenouille et un berceau; pendant une chanson, elle devait filer et bercer avec le pied, puis on prenait ce fil et on le vendait à un prix élevé pour distribuer l'argent aux pauvres.⁴¹ En Haute-Bretagne, les garçons venaient accompagner leurs amies et les aider à tourner le rouet, au «filouas» où l'on se réunissait pour «filouaser».⁴² De même, en Basse-Normandie, au «veillery» du XVIII^e siècle, le garçon complaisant tournait quelquefois le rouet de son amie.⁴³ Ces gestes soulignent la fonction propitiatoire du rouet et de la quenouille dans les rapports amoureux et nuptiaux. D'ailleurs, la quenouille est fortement sexualisée. Villon se plaignait, dans son *Lais* (VII) qu'un autre que lui était «en quenouille», et dans une chanson populaire du XIX^e, une bergère accuse l'amant trop entreprenant d'avoir rompu sa «quenouillette».⁴⁴ C'est donc bien l'amant ou le mari qu'on file sur cette quenouille, et on s'explique assez l'importance symbolique que cet ensemble d'objets acquiert dans la rivalité des deux épouses et dans le retour au monde de l'époux ensorcelé.

Il faudra non seulement qu'elle le remette «en quenouille», mais qu'elle se le rattache par un fil incassable, susceptible de le ramener du labyrinthe infernal. Dans les quatre diocèses de Bretagne, les garçons et les demoiselles d'honneur apportaient aux mariés au lit la soupe au lait dont les morceaux de pain étaient reliés par un fil, et qu'ils devaient manger avec des cuillers percées.⁴⁵ Une chanson de mariage normande dit: «Il

vous faut tout laisser, Madame la mariée/ Vous avez fait ces vœux, vous voilà donc liée/ Avec un beau lien d'or/ Ne déliant qu'à la mort».46 Ce fil précieux de notre conte se retrouve dans une chanson des Hautes-Alpes: «Mamie m'a fait un bouquet/ De la rose la plus belle/ Elle y mit un beau fil d'argent/ Que nos amours y soient dedans ... ».47

Les noix de mariage

L'un des motifs les plus connus du 425B est le don de trois noix, noisettes, ou combinaisons de ces fruits avec des amandes et des châtaignes: de ces minuscules coffrets sortent les objets magiques du troc nuptial. Or, depuis le Moyen Âge, les noix tiennent une place importante dans le symbolisme érotique, et les coutumes de mariage depuis les Romains leur font une bonne place.48

A Kernevel, en Bretagne, on donnait des noisettes à la mariée toute la première nuit de noces.49 En Provence, dans le Var, les époux devaient manger des noix confites dans tous les villages qu'ils traversaient. A Gaillac, on faisait pleuvoir une grêle de noix sur le dos des époux agenouillés au pied de l'autel. Dans le Gex, lors de la publication des bans, les invités ne manquaient pas de semer des noix à pleines mains. En Poitou, on en répandait dans la salle du festin de noces.50 Dans le Bas-Poitou, au début du XIXe, on présentait au dessert un arbre symbolique, branche d'aubépine dépouillée, garnie d'amandes, de noix, de noisettes et de fruits divers.50 A Granzay, près de Niort, il y avait un noyer honoré des baisers des mariées le jour de leurs noces, pour devenir bonnes nourrices. Les noix nuptiales, y compris les coquilles, figuraient dans la soupe à l'oignon servie aux mariés la première nuit. Selon des chansons danoises et suédoises, le coucou apporte aux noces la noix nuptiale.52

Ces noix jouaient aussi un rôle pour les amoureux: dans le pays chartrain, ils allaient suspendre une branche de noyer à la fenêtre la nuit qui précédait la St. Jean.53 Souvestre, décrivant le Finistère en 1830, rapportait qu'un jeune homme devait essayer de prendre des noix dans la poche d'une jeune fille au cours de la veillée: s'il triomphait, après une bataille en règle avec bourrades et coups de poing, le mariage n'était pas loin.54

La sexualisation des noix et noisettes est apparente dans des formules et devinettes. Ainsi la noisette se présentait: «Je suis petite et ronde, je ne loge que dans les bois/ J'entends les discours amoureux/ des jeunes et puis des vieux».55 L'équivoque sous-tend la formule bretonne: «Petites poires jaunes, petites noix brunes/ Donne à la servante le valet;/ Crêpes beurrées, petites gouttes de lait/ Donne au valet la servante»56 ainsi que la devinette très connue des «quatre petites demoiselles».

selles enfermées dans une chambre», les cerneaux de la noix, qui ne peuvent sortir sans la dent de l'homme.⁵⁷ Enfin, le rôle érotique de la noisette ne fait aucun doute dans les dictons «Les années à noisettes sont des années à bâtards»,⁵⁸ en Bretagne, «lorsqu'on va à deux cueillir des noisettes/ On revient trois à la maison».⁵⁹

Conclusion

Le conte 425B est un terrain particulièrement propice à l'investigation des rapports entre conte, mythe et rite. Par le truchement des motifs, on s'aperçoit que la richesse du conte n'est pas tant sa structure narrative que la polyvalence symbolique qui en forme la texture. L'agencement de ses éléments, tels que le sommeil, la disparition, le miroir, le retour du labyrinthe, montre qu'il n'est pas sans rapports avec des narrations qu'il est convenu d'appeler, dans la culture occidentale, «mythes». Mais le mythe le plus profond dépasse les pratiques circonscrites par des rites, pour s'acharner à la recherche d'un intangible, le Temps. Temps gagné et temps retardé, temps des vivants et des morts, temps du sortilège et de son contre-charme tissent de leurs fils enchevêtrés un récit parallèle au premier, et aussi important. Certaines versions renforcent ce sens.

Dans un conte messin (#2), la jeune fille reçoit un pruneau qui la rajeunit une fois qu'elle l'a mangé. Dans un conte pyrénéen (#35), le corbeau ne menace pas la vie du père, mais lui, «l'oiseau le plus lugubre de la terre», selon l'une des filles, offre de lui rendre la vue et vingt ans de sa vie. Dans un conte corse (#37), Catarinella suit une voix qui l'appelle; au pied d'un château elle trouve des statues pétrifiées et doit rendre la vie au fils du roi. Elle usera sept paires de souliers de fer et trois baguettes de bois. Elle recevra la poire, la noix et l'amande magiques. elle fera danser les morts, moudre le moulin et apparaître le château. Par sa présence, les arbres se mettront à chanter, les pierres à danser et les bêtes à parler.

C'est un parcours initiatique que le 425B dessine; car si les objets acquièrent une nouvelle densité, est le symbolisme coutumier qui leur est dévolu, ces fragments de rituels, liés au mariage et à la sexualité, accomplissent un but thérapeutique, sur le chemin d'un retour du pays infernal.

NOTES

1. P. Delarue et M.-L. Ténèze, *Le Conte Populaire Français*, II (Paris: Maisonneuve et Larose, 1964), pp. 72-109; p. 108.

2. J.-O. Swahn, *The Tale of Cupid and Psyché* (Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri, 1955); résumé et discussion des principales approches à ce conte.

3. P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, III (Paris: Maisonneuve et Larose, réimp. 1968), pp. 52-3, soulignait déjà le rôle rituel des noces et de l'enfantement dans notre conte.

4. Conte #23, p. 2.

5. #5, pp. 71-80.

6. Nos versions comprennent sept bêtes indéterminées, cinq crapauds, quatre serpents, cinq loups, cinq chiens, deux chevaux, trois marmites, deux boucs blancs, trois cochons, trois corbeaux, trois lions, un chat, un singe, un diable, le Heren-Sugué, et «le Roi de France».

7. Nous remercions Annie Cazenave pour son apport à la discussion, et le Centre de Recherches sur l'Imaginaire Normand (CRIN), dont l'excellent *Bulletin* no. 1 nous a fourni une documentation abondante sur les loups-garoux. Nous les citons avec la mention «CRIN» et la page du bulletin.

Sébillot, *Folk-Lore*, p. 54.

Louis Dubois, *Recherches archéologiques, historiques, biographiques et littéraires sur la Normandie* (Paris, 1843), pp. 296-301; CRIN, p. 7.

Amélie Bosquet, *La Normandie Merveilleuse et Romanesque*, pp. 223-24; CRIN, p. 18.

Claude Lecouteux, «Voiroloup et loup-garou, quelques remarques», *Mythologie française*, no. 143 (Oct./Dec., 1986); pp. 64-68.

8. Marthe Moricet, «Le Varou», *Annales de Normandie*, no. 1 (janvier 1952); pp. 73-82, p. 81; CRIN, p. 25.

Adolphe Orain, *Folk-Lore de l'Ille-et-Vilaine: de la vie à la mort* (Paris: Maisonneuve et Larose, réimp. 1968); pp. 174-178.

9. Amélie Bosquet, CRIN, p. 18.

10. *Ibid*, p. 40.

11. Sébillot, *Folk-Lore*, p. 56.

12. Cité in Daniel Bernard, *L'Homme et le loup* (Paris: Berger- Levrault, 1981), p. 157.

Claude Gaignebet, «Logique des récits populaires ou le populaire sans merveilleux», *Bulletin de Folklore de l'Ille-de- France*, 1986, pp. 38-47.

Sur les multiples sens de la birette, voir Raymond Delavigne, «La Vieille, la bidoche et quelques êtres imaginaires, principalement dans l'Ouest de la France», *Mythologie française*, no. 137, avril-juin 1985, pp. 2-26; pp. 13-14.

13. F.C. Tubach, *Index Exemplorum, Folklore Fellows Communications*, 86, no. 204 (1969); #3305.

14. Robert Graves, *Greek Myths*, I (Harmondsworth: Penguin, 1955); réimp. 1979, pp. 111-15.

15. #s 11, 24, 29, 30, 36, 41, 48. Dans le #1, *Le Pays des Margriettes*, l'épouse ne trouve son chemin que grâce au cochon de son hôte, qui va au pays mystérieux tous les jours et en rapporte des objets. Elle passera aussi la nuit dans la grange avec lui avant de partir.

16. Sauvé, *Proverbes et Dictons de la Basse-Bretagne* (Paris: H. Champion, 1878), p. 11, #57 (édition bilingue).

17. Y. Verdier, *Façons de dire, façons de faire: la laveuse, la couturière, la cuisinière* (Paris: Gallimard, 1977), pp. 238-43.

18. Martine Segalen, *Amours et mariages de l'ancienne France* (Paris: Berger-Levrault, 1981), pp. 147-50 et

Laisnel de La Salle, *Croyances et légendes du Centre de la France*, II (Paris: A. Chaix, 1875), p. 34.

19. L. Desavre, «Croyances, presages, usages, traditions diverses et proverbes», II, *Bull. Soc. Stat. Sci. Lettres et Arts Dept. Deux-Sevres*, 7-9 (juillet-sept. 1880): pp. 316-52; p. 346.

20. *Kryptadia*, III (Heilbronn: Henninger Freres, 1886), pp. 99- 101.

21. «Fée, fée/ N'est pas encore terminée/ La vierge/ mariée/ est pas encore arrivée».

22. Bladé, *Contes populaires de l'Agonais*, p. 146, commentaires de Reinhold Kohler. Conte norvégien de Absjomsen et Moe, *Norske Folkeeventyr* no. 41,

exemple danois, Gruntvig *Gamle Danske Minder*, I, 100; écossais, Chambers, *Popular Rhymes of Scotland*, p. 244, *Black Bull of Norrway*.

23. P. Sébillot, *Littérature Orale de la Haute-Bretagne* (Paris, Maisonneuve et Cie, 1881), pp. 202-203, croyances confirmées par Souvestre et Du-laurens de la Barre, et Sébillot, *Traditions, superstitions et légendes de la Haute-Bretagne* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1880), p. 8. Cf. aussi George Sand, *Légendes rustiques* (Paris: Editions Libres/Hallier, 1980), pp. 27-35, «Les Laveuses de nuit ou lavandières», fantômes de mères infanticides, que l'auteur appelle «La plus sinistre des visions de la peur».

24. F.C. Conybeare, «A Brittany Marriage Custom», *Folk-Lore*, XVIII (1907), et E. Sidney Hartland, *Ibid*, XVI, p. 337.

25. O. Perrin et A. Bouet, *Breiz-Izel*, F. Le Guyader, ed. (Quimper: J. Salaun, 1918), p. 12.

26. Y. Verdier, pp. 246-51.

27. C. Leroy, *Mariages en Basse-Normandie il y a cent ans* (Rouen: A Lestringant, 1936), p. 17.

28. Dieudonné Dergny, *Usages, Coutumes et croyances* (Abbeville: E. Winckler-Hiver, II, 1888), p. 17, no. 1.

29. Sauvè, *Proverbes et dictons*, p. 127, #s 849, 850, «neuf tailleurs pour faire un homme», 851, 852, «Tailleur pourri/ le Diable sur ton dos», 853 «le tailleur sur son coussinet/ S'il tombe, en enfer va tomber».

30. *Breiz-Izel*, p. 12.

31. Kryptadia, II, *Folk-Lore de la Haute-Bretagne*, p. 7; c.f. *Ibid*, III, p. 136, chanson recueillie en 1886 en Poitou-Saintonge, une dame s'est fendu un endroit critique: «Il n'y a que son ami Pierre/ Qui lui a recousu/ avec sa grande aiguille».

32. *Ibid*, pp. 30-31, «Fleur ou l'eslite de toutes les chansons amoureuses et airs de court» (Rouen, 1602).

33. *Ibid*, *Parnasse des Muses*, 1627, p. 35.

34. Pineau, *Folk-Lore du Poitou*, pp. 262-4.

35. P. Duffard, *L'Armagnac Noir ou Bas-Armagnac*, p. 68.

36. D. Dergny, p. 351.

37. Sébillot, «Traditions et Coutumes de Besse-Bretagne», *Revue des Traditions Populaires*, 19 (1904): pp. 348-56; p. 349.

38. *Breiz-Izel*, p. 474.

A. de Bèjarry, «Mœurs et usages du Bas-Poitou», *Bulletin Soc. Archeol. Nantes et Dept. Loire-Inf.*, I (1859): pp. 529-36; p. 531, la couronne de mariée est attachée par quatre amies qui y piquent chacune une épingle bénie qui doit leur procurer un époux.

Pineau, *Folk-Lore*, p. 490, mettre par surprise une épingle au voile de la mariée pour se marier dans l'année.

39. A. Van Gennep, *Manuel du Folklore français contemporain*, I (Paris: A. Picard, 1943), pp. 357-9. Le laurier, motif figurant dans nos versions #17 et #49, est, comme les noix, lié aux rites de mariage un peu partout en France. Dans le midi, le chemin des mariés en était jonché, à Carnac, la mariée en recevait une branche à la sortie de l'église, dans le Languedoc, des guirlandes de laurier et de myrte ornaient la porte de sa maison (Edélestand du Meril, *Des Formes du mariage et des usages populaires qui s'y rattachaient surtout en France depuis le Moyen Age* [Paris: A. Franck, 1861], pp. 53-54). En Lorraine, la belle-mère accueillait sa bru sur le pas de la porte en lui offrant un gâteau piqué d'un bouquet de laurier enrubanné. Puis elle offrait le gâteau avec la branche à un jeune homme qui n'était pas invité à la noce, choisi et prévenu par elle (Georges l'Hôte, *La Tankiote: usages traditionnels de Lorraine* [Nancy: Presses Universitaires / Edition Serpenoise, 1984], p. 117).

40. D. Dergny, pp. 15-16.

41. A. De Bèjarry, p. 533.

42. Sébillot, *Littérature orale de la Haute-Bretagne*.

43. C. Leroy, p. 8, citant l'Abbé Gautier, *Essai sur les mœurs champêtres*, 1787.

44. Kryptadia III, p. 98, *Chansonnier de Société* (Paris, 1812).
45. E. Jobbè-Duval, *Les Idées primitives dans la Bretagne contemporaine: essais de folklore juridique et d'histoire générale du droit* (Paris: Librairie du Recueil Sirey, 1930), p. 79.
46. C. Leroy, p.25.
47. C. Joisten, *Contes et Chansons folkloriques des Hautes-Alpes*, p. 83, #13.
48. Du Ménil, pp. 53-54.
49. A. de Nore, *Coutumes, Mythes et Traditions des provinces de France* (Paris et Lyon: Perisse, 1846), p. 195 (voir la note critique sur ses sources dans Van Gennep, III, #214).
50. Du Ménil, pp. 53-54.
51. A. de Béjarry, p. 533.
52. L. Desavire, «Essai de mythologie locale: les arbres phalliques, noyer et pommier», *Bull. Soc. Stat. Sci. Lettres et Arts Dept. Deux-Sèvres*, IV (1879-81): pp. 43-61; pp. 55-57.
53. *Ibid.*, p. 53.
54. E. Rolland, *La Flore populaire*, IV (Paris: Librairie Rolland, 1896), p. 58.
55. L. Desavire, «Formulettes et enfantines du Poitou», *Bull. Soc. Stat. Sci. Lettres et Arts Dept. Deux-Sèvres*, pp. 422-54, p. 454, #38.
56. Sauvé, *Proverbes et Dictons de la Basse-Bretagne* (Paris: Honore Champion, 1878), p. 39, #235.
57. Rolland, *Devinettes* (Paris: F. Vieweg, 1877), pp. 50-51.
588. L. Desavire, «Croyances, présages, usages . . .», p. 344.
59. Sébillot, «Traditions de la Basse-Bretagne», *RTP* 19, p. 351.

APPENDICE

Références et # du catalogue Delarue-Ténéze

#	#D-T	Conte
1	8	Fleury, <i>Littérature orale de la Basse-Normandie</i> (Paris: Maisonneuve et Larose, 1883)
2	14	Louis, <i>La Fille du bûcheron</i> , <i>Nos Traditions</i> (Metz)
3	22	Ms. Millien-Delarue, ATP 56.35, B <i>La Belle et la Bête</i>
4	23	<i>Ibid.</i> , C, <i>Le Crapaud Vert</i>
5	25	<i>Ibid.</i> , E, <i>La Bête de la Forêt</i>
6	26	<i>Ibid.</i> , F, <i>Le Monsieur en chat</i>
7	30	<i>Ibid.</i> , Ibis, <i>La Belle et la Bête</i>
8	31	<i>Ibid.</i> , J, <i>La Fille qui épouse un serpent</i>
9	32	<i>Ibid.</i> , K, <i>Le Lévrier Blanc</i>
10	33	<i>Ibid.</i> , Kbis, <i>Le Petit serpent</i>
11	34	<i>Ibid.</i> , L, <i>Le Prince des marmites</i>
12	35	<i>Ibid.</i> , M, s.t.
13	37	<i>Ibid.</i> , O, s.t.
14	38	<i>Ibid.</i> , P, s.t.
15	40	<i>Ibid.</i> , R, <i>Le Chien barré</i>
16	41	<i>Ibid.</i> , S, <i>Les Trois Boulons d'or</i>
17	42	Troude et Milin, <i>Le Conteur breton</i> , Brest: J.B. et A. Lefournier, 1870, <i>Le coq d'or, la poule d'argent et la feuille de laurier qui chante</i>
18	44	Luzel, <i>Contes de Basse-Bretagne</i> , I, Paris: Maisonneuve et L. Leclerc, 1887, <i>L'Homme poulain</i>
19	45	<i>Ibid.</i> , <i>Le Loup Gris</i>
20	46	<i>Ibid.</i> , <i>La Femme du Loup Gris</i>
21	47	<i>Ibid.</i> , <i>L'Homme marmite</i>
22	48	<i>Ibid.</i> , <i>L'Homme crapaud</i>
23	51	Sébillot, «Contes et légendes de Basse-Bretagne», <i>RTP</i> , 23, 1908, pp. 1-6, <i>L'Homme Cheval</i>

- 24 53 Massignon, *Contes traditionnels des Teilleurs de Lin du Tregor*, Paris: A. et J. Picard, 1965, *Le Crapaud*
- 25 58 Sébillot, «Contes de l'Ille-et-Vilaine et des Côtes du Nord», *Revue de Bretagne, de Vendée et d'Anjou*, 23, 1899, 287-91
- 26 61 Pineau, Toirs contes poiterins, RTP, III, 1888, pp. 268-72, *Le Bouc Blanc*
- 27 62 Pineau, *Le Folk-Lore du Bas-Poitou*, Paris: E. Leroux, 1892, *Les Souliers d'Acier*
- 28 63 Ibid, *Le conte de Robert*
- 29 75 Duchon, *Contes populaires du Bourbonnais*, Moulins: Crepin-Leblond, 1938, *Le Chien Blanc*
- 30 81 Plagnard, *Vieux Contes de l'Aubrac*, Rodez: Subervie, 1959, *Les Trois Roses*
- 31 84 Seignolle, *Contes populaires de Guyenne*, I, Paris: Maisonneuve, 1946, *Chasse tes poules*
- 32 87 Bladé, *Contes populaires de Gascogne*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1886, *Le Roi des Corbeaux*
- 33 89 Bladé, *Contes populaires recueillis en Agenais*, Paris: Joseph Baer, 1874, *Peau d'Ane*
- 34 90 Duffard, *L'Armagnac Noir ou Bas Armagnac*, Auch: Librairie Centrale, 1902, *Grapi-Grapo*
- 35 91 Maugard, *Contes des Pyrénées*, Paris: Erasme, 1955, *Jean- Petit Roi de France*
- 36 101 Joisten, *Contes Folkloriques des Hautes-Alpes*, Paris: Erasme, 1955, *Le Roi-Cochon*
- 37 106 Ortoli, *Contes de l'Île de Corse*, Paris: Maisonneuve, 1883, *Les Deux Paires de Souliers*
- 38 107 Massignon, *Contes corses*, Paris: Picard, 1984, reimp. 1963, *Le Petit Cochon Rouge*
- 39 108 Ibid, *La Peau de serpent*
- 40 111 Webster, *Basque Legends*, Londres: Griffith and Farran, 1877, *The Serpent in the Wood*
- 41 115 Cerquand, *Légendes et récits populaires du Pays Basque*, *Bull. des Sciences. de Pau*, IV, V, VII, XI, Pau 1875-82, #103
- 42 118 Pourrat, *La Fille au Vigneron* (voir Delarue-Ténèze, version B)
- 43 Bodénès, *Contes de Plougastel*, Paris: Gallimard, 1979, *La Feuille de laurier qui chante*
- 44 Laurent, *Récits et contes populaires de Bretagne: I, Pontivy*, Paris: Gallimard, 1978, *Le Loup-lévrier*
- 45 Vierset, *Bull. Soc. du Folk. Wallon*, I, 1891, *Gris-Loup et Petite-Cadette*
- 46 Ibid, *Le Loup Blanc*
- 47 Massignon, *De Bouche à oreille. le conte populaire français*, Paris: Berger-Levrault, 1983, *La Bête*
- 48 Massignon, *Contes corses*, *Le Porcelet Rouge*
- 49 Gilbert, *Le Beau Laurier Chantant*, Wallonia, III, 1895

ABOUT THE AUTHOR

Francesca Sautman, co-editor of **MERVEILLES**, is Associate Professor of French at Hunter College and the Graduate Center of the City University of New York. She has published articles on various aspects of the folk tale, on Carnival rituals, the medieval fool, women in folklore, food history and the poet Francois Villon. Her forthcoming book, *Midi à Quatorze heures*, concerns the concept of time in medieval and XVIth century folk culture.

* * * * *